Antonio Glaudenir Brasil Maia
ORGANIZADOR

Técnica e Existência:
Ensaios Filosóficos

AUTORES

André Luís Bonfim Sousa
Antonia Ieda de Souza Prado
Antonio Glaudenir Brasil Maia
Casemiro de Medeiros Campos
Daniel Pansarelli
Eduardo Ferreira Chagas
Francisco Rômulo Alves Diniz
José Edmar Lima Filho
José Soares das Chagas
Jovino Pizzi
Luís Alexandre Dias do Carmo
Maranna Gama Veridiano
Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Maria Teresinha de Castro Callado
Milena Marcintha Alves Braz
Napiê Galvê Araújo Silva
Odílio Alves Aguiar
Renato Almeida de Oliveira
Ricardo George de Araújo Silva
Willam Gerson de Freitas

EDIÇÕES UNIVERSITÁRIAS
Universidade Estadual Vale do Acaraú

Caminhar

FORTALEZA — CEARÁ
2012

Estado Hobbesiano: o Primeiro Produto da Era Técnica

Willam Gerson de Freitas
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará [UFC]. Professor de Filosofia [FVV]
E-mail: willam.gerson@yahoo.com.br

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará [UFC] e Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará [UFC]. Professor de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú [UVA].
E-mail: marcosmcj@yahoo.com.br

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo discutir alguns aspectos importantes do Estado idealizado por Thomas Hobbes como artifício humano. O Estado hobbesiano, primeiro produto da era técnica, criado para garantir a paz entre os indivíduos é também, como aponta Carl Schmitt, o primeiro mecanismo moderno de grande envergadura, cuja neutralidade depende da independência das verdades religiosas. Por enxergar a necessidade da existência de um poder político que ponha fim às querelas religiosas, Hobbes defende um Estado tecnicamente neutro. No entanto, por causa de seu poder supremo, do seu direito de vida e de morte sobre os súditos, bem como da preservação de seu direito natural a todas as coisas, o soberano, *magnum artificium* do homem, pode falhar no cumprimento do objetivo fundamental para o qual foi criado: a garantia da vida dos contratantes.

Estado e Religião

No diálogo *Behemoth, ou o Longo Parlamento*, Thomas Hobbes mostra como o clero presbiteriano e papista desen-

cadeou a guerra civil na Inglaterra. Os diversos e divergentes discursos pautados na religião eram, para ele, a perigosa espada invisível da religião e da fé que ameaçava o Estado, único poder capaz de promover a paz. Hobbes se deu conta de que a fragmentação das interpretações religiosas era uma causa grave do desequilíbrio das relações entre as pessoas, porque "se todos os seres humanos fossem coagidos a aceitar como lei de Deus o que qualquer particular lhes pretenda impor" obviamente "seria impossível que qualquer lei divina fosse reconhecida". O filósofo inglês aponta que um grande número de homens toma "seus próprios sonhos e extravagantes fantasias e loucuras por testemunho do Espírito de Deus." (*Leviatã*, XXXIII, p.329), julgando-se inspirados por Deus. Tal fato só pode levar à incredulidade ou, o que é ainda muito pior, à cisão e à multiplicidade de discursos nocivos à instauração da harmonia e da paz.

A circulação desordenada de interpretações das Sagradas Escrituras é nociva para a paz da República, pois cada qual interpreta o livro sagrado de acordo com seus próprios desejos, o que culmina em dissensões. Hobbes afirma, então, que é direito do soberano determinar as interpretações que, no interior do Estado, favorecem a paz: "pertence à soberania ser juiz de quais as opiniões e doutrinas são contrárias à paz, e quais as que lhes são propícias." (*Leviatã*, XVIII, p.152). E, ainda que cada indivíduo tenha o direito de manter em seu íntimo suas crenças pessoais, a manifestação dessas crenças deve concordar com o que o poder soberano determina como favorável à concórdia. A autoridade última não deve emanar mais da Igreja e sim do Estado (XXXIII, p.329). Como esclarece Denis Rosenfield:

> O dever do homem enquanto cristão é agir segundo a lei religiosa, expressão da lei natural, aceitando, para evitar querelas, um único postulado, segundo o qual Jesus é o Cristo, pois, se assim não fosse, a Igreja terminaria por imiscuir-se nos assuntos do Estado ou de outras religiões,

> propiciando a instabilidade política e inviabilizando a vida pública. (ROSENFIELD, 1993, p.27).

Crer em Jesus significa ter fé que ele é o Cristo anunciado por Moisés e pelos profetas, tal como está nos evangelhos, nas pregações dos apóstolos e em outras diversas passagens das Escrituras. Como observa Ferdinand Tönnies, a concordância dos súditos quanto a esse único artigo de fé necessário à salvação os permite a liberdade quanto às suas crenças íntimas, desde que a manifestação dessas crenças não contradiga as leis civis. Por essa razão, compete à autoridade civil a interpretação das Escrituras e somente a esta autoridade cabe decidir em caso de disputas conceituais (TÖNNIES, 1988, p.304).

Para Hobbes, quem deve determinar quais verdades devem ser pregadas no reino cristão é o soberano: "É, portanto, dever daqueles que têm a autoridade suprema extirpá-las das mentes, não dando ordem, mas pelo ensino; não pelo terror dos castigos, mas pela perspicuidade das razões." (*Do cidadão*, XIII, § 9, p.203). As múltiplas e divergentes doutrinas religiosas são capazes de levar os homens à condição de guerra de todos contra todos. O Estado, poder capaz de promover a paz, embora não seja doutrinário ele mesmo, deve, todavia, censurar todos os ensinamentos religiosos que ameacem a paz e o bom funcionamento da república:

> As ações de todos os homens são governadas pelas opiniões de cada um deles. Com base nisso, podemos compreender, por uma inferência evidente e necessária, que para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder supremo [...] a pessoa, homem ou assembleia (*court*), a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e

> doutrinas são inimigas da paz, e o de proibir que sejam emanadas. (*Do cidadão*, VI, § 11, p.107).

Em *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes* Carl Schmitt explica que essa convicção hobbesiana revela uma característica fundamental do Estado que nasce no século XVII: é um instrumento técnico neutro, portanto uma obra humana que difere dos tipos antigos de unidade política. É o primeiro mecanismo moderno de grande envergadura, o primeiro produto da era técnica, cuja neutralidade depende da independência das verdades religiosas. Para Schmitt, é compreensível que, após cem anos de disputas teológicas vãs e sanguinolentos combates religiosos, pensadores como Hobbes buscassem um terreno neutro sobre o qual se pudesse encontrar a paz, a segurança e a ordem (SCHMITT, 2002, p.103).

O valor desse poder neutro reside em sua perfeição técnica e nele, segundo Schmitt, todas as outras concepções da verdade e da justiça são absorvidas pela decisão do comandante legal. A neutralidade estatal é conservada tanto no caso de tolerância quanto na intolerância, visto que é a inação estatal que pode engendrar insegurança. Ou a máquina estatal funciona, dirimindo os conflitos e assegurando a existência física dos cidadãos, exigindo em contrapartida uma obediência absoluta às leis; ou não funciona, degringolando em estado de guerra, condição em que ninguém tem a certeza de se auto preservar. Portanto, como os múltiplos discursos que outorgam para si a verdade divina provocam dissensões, é unicamente a decisão imperativa de um sistema coercitivo legal que põe termo à desordem (SCHMITT, 2002, p.105).

O filósofo e jurista alemão discorre sobre o capítulo XXXVII de *Leviatã*, que trata "*dos milagres e seu uso*". Schmitt lembra que, no início da modernidade, acreditava-se nas curas

miraculosas por imposição das mãos feita pelos reis[14] e outros que se diziam profetas. Ele verifica, porém, que quanto ao problema da crença em milagres[15], Hobbes é agnóstico, já que parte do princípio que nenhuma pessoa pode saber com segurança se um evento é milagre ou não:

> A mesma coisa pode ser milagre para um e não o ser para outro. Acontece assim que homens ignorantes e supersticiosos consideram grandes maravilhas as mesmas obras que outros homens, sabendo que elas derivam da natureza (que não é obra extraordinária, mas obra comum de Deus), não admiram de modo algum. (*Leviatã*, XXXVII, p.368).

Esta verificação permite compreender porque ele cognomina Hobbes de grande decisionista:

> É um milagre o que o poder estatal soberano ordena crer que é um milagre; mas, o inverso também, e a ironia é particularmente sensível – os milagres cessam tão logo o Estado os interditem. (SCHMITT, 2002, p.115).

O soberano decide definitivamente o que é um milagre porque ele é a razão pública, a *public reason* por oposição à *private reason* dos indivíduos que compõem o Estado. Como

---

[14] A crença no poder real de curar é apresentada por Marc Bloch (1993) na obra *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*. Conforme Bloch, quaisquer afecções ganglionares eram chamadas, à época, de escrófulas, ou mal régio. Era uma doença raramente fatal, mas que sem os cuidados adequados poderia desfigurar (p.52). A crença no dom taumatúrgico era um dogma de fé dos monarquistas rejeitado pelos partidários do Longo Parlamento. Foi atribuído pelo povo ao rei Carlos I o poder de curar mesmo depois de executado (p.246). Já sobre o rei Carlos II, há registros históricos de que, após a restauração, ele curou cerca de 23000 pessoas em pouco mais de quatro anos (p.248).

[15] Hobbes afirma que os milagres são obras admiráveis de Deus, maravilhas e sinais que o Altíssimo faz para causar assombro nos homens, são coisas estranhas com causas naturais difíceis de imaginar. Sua definição de milagre é a seguinte: "uma obra de Deus (além da sua operação por meio da natureza, determinada na criação) feita para tornar manifesta aos seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para a sua salvação." (*Leviatã*, XXXVII, p.370). É claro que qualquer súdito que proclame a si mesmo como detentor de tal poder e consiga arrebanhar seguidores pode causar prejuízos à República caso se insurja contra o soberano.

o soberano é o representante mais alto de Deus na terra, é o lugar-tenente de Deus, seu poder máximo permite, consequentemente, domínio sobre os artigos de fé:

> O problema não é mais o de saber se o que vemos fazer é um milagre, ou se o milagre de que ouvimos falar ou sobre o qual lemos é um fato real, e não um ato da língua ou da pena, e sim, em termos simples, se o relato é uma verdade ou uma mentira. E quanto a esse problema nenhum de nós deve aceitar como juiz a sua razão ou consciência privada, mas a razão pública, isto é, a razão do supremo lugar-tenente de Deus. E sem dúvida já o escolhemos como juiz, se já lhe demos um poder soberano para fazer tudo quanto seja necessário para a nossa paz e defesa. (*Leviatã*, XXXVII, p.374).

O Estado hobbesiano, como poder exterior, é justificado pela ignorância (impossibilidade de conhecer) toda verdade substancial. É nesse ponto que se pode perceber a distinção entre a crença interior e a confissão exterior em *Leviatã*. A questão dos prodígios e dos milagres depende da razão pública, por oposição à razão privada. Por outro lado, Hobbes deixa a cada indivíduo o cuidado, conforme sua liberdade de pensar, de decidir, segundo sua razão particular, no que cada um quer ou não crer interiormente, e de conservar em seu coração (*intra pectus suum*) seu próprio juízo. Mas, quando se dá a profissão de fé exterior, o julgamento privado cessa e é o soberano quem decide o que é verdadeiro e o que não é (SCHMITT, 2002, p.116).

A leitura schmittiana mostra que é a paz pública e o direito do poder soberano que estão em primeiro plano para Hobbes. A liberdade de externar o pensamento individual, desse modo, estaria apenas no campo do possível, restrito ao último plano, em caso de completa anuência do Estado. No entanto, é muito a seu contragosto que o jurista alemão admite, também,

que a diferenciação hobbesiana entre âmbito privado e público, crença e confissão, *fides et confessio, faith and confession*, pode ser tomada como um germe da liberdade de pensamento e do individualismo moderno, característica da estrutura do sistema constitucional liberal[16]. Se, é no decisionismo estatal que o Estado como razão pública alcança sua máxima força há, porém, um ponto vulnerável da unidade política: embora sejam obrigados a reconhecer como milagre aquilo que o soberano determina como tal, os súditos não estão, em consciência, obrigados a crer nele. O Estado hobbesiano seria, portanto, um poder externo, porém sem capacidade de intervenção na esfera privada.

Tönnies também aponta para esta mesma disposição na política hobbesiana. Segundo ele, seria uma incompreensão do pensamento de Hobbes supor que este admite a intervenção da lei em todos os domínios da vida privada, por mais que Hobbes considere ilógica toda limitação jurídica ou teórica do poder estatal. Essa convergência a certo espírito liberal estaria dirigida contra a Igreja e à jurisdição eclesiástica. Somente o soberano ou os juízes aos quais ele encomenda a interpretação do direito podem condenar uma pessoa (TÖNNIES, 1988, p.300). Aos clérigos cabe a obediência, como aos demais súditos, e a não interferência de questões espirituais, religiosas, nos assuntos da República. O homem permanece livre quanto a qualquer outra autoridade que não seja o Estado, e ninguém pode reclamar, a pretexto de revelação ou direito divino, o poder de questionar o instrumento criado para realizar a paz entre os homens.

A Igreja – que antes tinha existência separada do Estado – vê o seu direito próprio questionado. Em Hobbes, ela é apenas

[16] Fala-se em contragosto de Schmitt por ver em Hobbes um germe liberal levando em consideração sua simpatia pelo regime do Terceiro Reich. Entretanto, há interpretações que afirmam que a leitura schmittiana de Hobbes é, na verdade, uma crítica à modernidade e ao liberalismo, mas também uma crítica velada ao regime totalitário, como se pode ler em (SIRCZUK, 2007).

mais uma instituição da República que pode ser conformada ou modificada pelo soberano legislador, de acordo com a razão do Estado. O intento do filósofo inglês é mostrar que os assuntos religiosos não devem dominar a política. Por seu turno, a Igreja deve ser, conforme Tönnies, apenas uma organização de ensino inspirada estritamente em fins metafísicos e morais, de modo que as crenças e desejos religiosos persistam somente como coisa de cunho pessoal e privado. Dessa forma, evita-se o quebrantamento dos poderes temporais do Estado pelas mais diversas e incoerentes crenças em espíritos e pelos temores de castigos eternos (TÖNNIES, 1988, p.308).

O maior equívoco do clero, pois, é desejar constantemente o poder civil, tentando usurpá-lo de seu legítimo dono, o governante temporal. Agindo e evitando disputas de opinião decorrentes da discussão sobre o que cada um julga certo a respeito do bem e do mal, o Estado garante a paz, e impede a guerra civil, que é a consequência extrema das dissensões. As opiniões disparatadas pelas quais os indivíduos se baseiam levam a controvérsias que dificultam a manutenção da paz. A formação das opiniões dos súditos é o meio que o soberano dispõe para estimulá-los a obedecer, visto que as atitudes humanas têm origem nas opiniões sobre benefícios e prejuízos procedentes das ações.

É por enxergar a necessidade da existência de um poder político que ponha fim às querelas religiosas que Hobbes defende um Estado, como diz Schmitt, tecnicamente neutro, que possua uma neutralidade administrativa "face às opiniões religiosas das pessoas submissas." (SCHMITT, 2002, p.104). Assim sendo, distanciando-se da concepção clássica, os fundamentos do poder político deverão estar assentados na evidência da matemática e no rigor da ciência moderna. Como produto artificial do cálculo humano, o Estado, *magnum artificium* do homem, é

uma realização da razão dos indivíduos. É o supremo produto do poder criador humano, cuja imagem de *homem artificial* fornece, por meio da mecanização da imagem antropológica do homem, a mecanização da concepção do Estado. Já na introdução de *Leviatã*, seu autor evidencia a capacidade humana de criação: "a natureza [...] é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial." (*Leviatã*, Introdução, p.11). Na mesma medida em que o homem é a mais perfeita obra da natureza, o Estado é, por sua vez, a mais primorosa invenção humana.

O Deus Mortal

Em busca de ordenar a situação de guerra que foge ao controle dos homens, Hobbes enxerga no Estado uma perfeita constituição racional, cuja origem é a completa renúncia – do direito a todas as coisas – em nome de um completo ordenamento. No entanto, em favor desta ordem, os indivíduos geram um tipo de poder sobre eles próprios que não permite qualquer espécie de regulação. A distinção deste estupendo poder é que a eficácia de seu controle sobre os conflitos, em especial os religiosos, por intermédio das leis positivas e do poder de fazer cumpri-las, está intimamente ligada ao fato de necessariamente o soberano dever estar fora e acima de qualquer controle legal. O acordo que institui o Estado impede uma situação de brutalidade em favor de uma esfera de cidadania. No entanto, o contrato pode se tornar um preço muito alto a pagar, tendo em vista que se fica à mercê de um poder maior e mais poderoso que o de todos os indivíduos.

No capítulo que abre a segunda parte de *Leviatã*, Hobbes refere-se ao soberano criado pelos indivíduos mediante o contrato como *deus mortal*, ao qual cada súdito deve, abaixo

do Deus imortal, a paz e defesa. A comparação do Estado com a divindade também é feita por ele na epístola dedicatória da obra *Do cidadão*, mais precisamente na mesma frase em que compara o homem com o lobo: "Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem". Esse caráter divino do poder soberano tem o propósito de conceder tamanha autoridade, tornando-o capaz de conformar a vontade de todos os indivíduos a uma só vontade, dando-lhe força suficiente para promover a paz interna e externa à República.

Como os homens, de uma maneira geral, naturalmente apreciam a liberdade e a precedência sobre outros, uma condição de guerra se instaura devido às suas paixões naturais e à sua razão calculadora. O desejo de sair desta condição leva ao cálculo da necessidade de criar um poder visível apto a manter todos em respeito. A principal motivação para que os indivíduos queiram restringir sua liberdade em favor de um homem ou de uma assembleia de homens é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. O poder comum tem força suficiente para, por medo do castigo, garantir o cumprimento dos pactos e o respeito às leis da natureza, que preceituam a busca da paz.

Hobbes argumenta que a defesa solitária dos indivíduos, movidos por suas ações, seus julgamentos e seus apetites individuais, não os resguarda dos ataques dos outros, nem protege a multidão com relação a um inimigo comum. Como as opiniões humanas são divergentes, conflitantes e acirradas pelas crenças e desejos, há enormes possibilidades de dissensão e o poder de todos, diluído, mostra-se fraco. Por causa dos interesses particulares de cada um, mesmo quando não há inimigo comum, a tendência é que se destruam uns aos outros. Da mesma forma, a união temporária em facções, apenas em um período limitado

de combate, é arriscada e incerta para garantir a segurança. Para o filósofo, a maneira mais eficaz de superar tal situação é reduzir as diversas vontades em uma só vontade, concentrando a força e o poder antes espalhados entre os indivíduos em um homem, ou assembleia de homens. Com isso, se garante a segurança suficiente para que, por meio do próprio trabalho e graças aos frutos que a natureza dá, os indivíduos possam alimentar-se e viver satisfeitos:

> Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. (*Leviatã*, XVII, p.147).

Quando cada um, juntamente com os demais, cede e transfere o uso da espada individual, isto é, o direito de se autogovernar e decidir por si só o público e o privado, a um poder acima de todos, autorizando previamente todas as suas ações em prol da defesa comum, a multidão se une em uma só pessoa. Essa pessoa pode ser denominada de cidade (*civitas*), Estado, República, poder comum, riqueza comum (*commonwealth*), grande Leviatã, ou de uma forma mais reverente: *deus mortal*. Essa pessoa necessita ter uma força extrema para que se concretize sua eficácia diante de todos aqueles que decidam lograr seu próximo ao desobedecer às leis (*Do cidadão*, V, § 1, p.91).

Norberto Bobbio destaca três atributos fundamentais da soberania hobbesiana: a irrevogabilidade, o caráter absoluto e a indivisibilidade (BOBBIO, 1991, p.43-53). Quanto ao fato de ser irrevogável, Hobbes afirma que o pacto de submissão é estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e aquele a quem se transfere o direito a todas as coisas. O pacto de submissão é

feito pela decisão unânime dos que consentem e não permite a contestação de uma minoria discordante:

> Cada um da multidão – a fim de que possa ter origem a cidade – precisa concordar com os demais em que, nos assuntos que qualquer um propuser à assembleia, ele aceite o que for aprovado pela maior parte como constituindo a vontade de todos. Pois, de outro modo, nunca haverá vontade de uma multidão de homens, cujos votos e vontades se diferenciam de maneira tão variada. E, se algum não consentir, apesar disso os demais constituirão a cidade entre si e sem ele. Disso decorre que a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo. (*Do cidadão*, VI, § 2, p.102).

Além disso, o contrato é realizado em favor de um terceiro. Não basta, portanto, apenas o consenso das partes para que seja rescindido. É preciso a concordância do terceiro diante do qual as partes se obrigaram reciprocamente, visto que entre os súditos e o soberano jamais existiu um contrato (este foi apenas um acordo dos súditos entre si). Sendo soberano, o Estado não pode estar limitado por um pacto anterior ao seu poder. Se assim fosse, seria inútil a natureza da autoridade que lhe foi atribuída, porque soberano seria quem tivesse o poder de derrogar a soberania.

Quanto ao caráter absoluto, Bobbio mostra que Hobbes se opõe claramente a uma teoria do mandato. O fato de ser soberano significa que ele agora é o único a ter o direito a tudo, que antes estava espalhado na mão de cada indivíduo particular. O soberano não pode possuir um mandato porque é absoluto, e se houvesse quem o limitasse, este seria o soberano e não ele. Ainda que os súditos possuam certa liberdade (naqueles aspectos em que a lei positiva se cala, no *silentium legis*)[17] e mesmo

[17] O silêncio da lei em Hobbes: "Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conforme a sua

que o súdito possua, em caso de risco de morte, o direito a desobedecer defendendo-se, isso não diminui o poder ilimitado do soberano, que de maneira alguma comete injúria contra os súditos. Nenhum cidadão, portanto, pode julgar o soberano absoluto.

Preocupado com a possibilidade de anarquia, Hobbes defende, além do caráter irrevogável e da ilimitação, a indivisibilidade do Estado. Ele se dispõe com veemência contra a separação entre poder espiritual e temporal e contra a divisão de poderes soberanos no interior da sociedade, tentando mostrar que as várias instâncias da soberania estão tão interdependentes que não podem deixar de estar unificadas, sob pena de se enfraquecer a própria sociedade e levá-la à destruição. Desse modo, todas as vontades devem estar conectadas sob um único poder (irrevogável, ilimitado e indivisível), uma única vontade, que representa o desejo de todos de alcançar a paz.

Após a criação do poder soberano, deve haver condições para que sejam impedidas quaisquer possibilidades de tudo voltar ao estado de guerra. Por essa razão, o poder instituído deve ser supremo, e o medo da espada soberana deve ser o instrumento que garante a estabilidade da República perante aqueles que desejam usurpar o poder político. É partindo da perspectiva de um retorno à guerra que o filósofo inglês defende que o mais importante é que o corpo político, cuja soberania é a alma, seja unitário e sem falha, podendo pertencer a um indivíduo ou uma assembleia. O soberano impossibilita a dispersão do poder, causa da violência desregrada, cujo exemplo maior é a guerra civil como situação limite do jogo de interesses. Por isso, nem discursos religiosos, nem supostos direitos naturais podem ser usados para se contrapor ao soberano:

> O Leviatã de Hobbes, composto de Deus e de homem, de animal e de máquina, é o deus mortal que traz aos homens

discrição." (*Leviatã*, XXI, p.187).

> a paz e a segurança, e isso porque ele exige uma obediência absoluta – e não em razão de um "direito divino dos reis". Não existe direito de resistência contra ele, que se reclame como um direito superior ou diferente do seu, ou que tenha recursos nas razões e argumentos da religião. Somente ele pune e recompensa. Somente ele determina pela lei, forte por seu poder soberano, tanto o direito e a propriedade em matéria de justiça, e quanto à verdade e à fé em matéria de crença religiosa. (SCHMITT, 2002, p.113).

O soberano é mais que um governante: ele representa a vontade de todos os súditos e, por isso, a unanimidade é necessária para a instituição deste poder. Cada um se reconhece como autor de todas as ações do Estado, portador da pessoa dos contratantes. Nenhum súdito poderá reclamar daquele que personifica a vontade de todos, ou mesmo acusá-lo, sem acusar a si mesmo e se queixar de si mesmo. Assim, o direito de veto, a possibilidade de confrontar as decisões do Estado, certamente causa obstáculos ao bom funcionamento das prerrogativas soberanas. Evitar a interferência da religião ou qualquer outro tipo de coligação humana na política é preciso, uma vez que a multiplicidade de discursos díspares leva a contendas devido à ação de oradores vangloriosos que incitam a multidão à desordem.

No entanto, para reduzir a uma unidade a multiplicidade de homens que não tendem a um fim último nem são políticos por natureza, é preciso mais que um poder coercitivo, é indispensável também o consentimento dos indivíduos. É para fortalecer seu argumento da necessidade do contrato, cujo cerne está na relação entre poder forte e eficaz e assentimento dos súditos, que Hobbes utiliza o conceito de representação. Em um excelente artigo, Hannah F. Pitkin (2006) mostra como este conceito possui significado altamente complexo. Segundo Pitkin, a representação é um fenômeno humano cuja origem semântica é de origem latina, ainda que seu significado original não tivesse a ver com quaisquer instituições políticas romanas.

Pitkin mostra que, na Idade Média, a palavra representação passa a ser utilizada na literatura da Cristandade como uma encarnação mística. A expansão do significado do termo no século XIII e no início do século XIV se deveu à crença de que o papa e os cardeais representavam a pessoa de Cristo e dos apóstolos. No mesmo período, os juristas começaram a usar o termo para personificar a vida coletiva. A comunidade seria uma pessoa de natureza fictícia, não real, mas apenas por representação – *persona non vera sed repraesentate*. Ela ressalta que, para compreender como o conceito de representação entrou na ação e atividade política, é preciso ter em mente o desenvolvimento tanto das instituições quanto o etimológico do termo *representar*, que ocorre no francês e no inglês.

Para Pitkin, esse desenvolvimento culmina em duas tradições: a ideia de que todos os homens estão presentes no Parlamento, e a ideia de que o governante simboliza ou encarna o país como um todo. Quanto mais cresce a autoridade do Parlamento, e seu papel de declarar a lei é reconhecido de forma mais ampla, a posição de representação passa a ser atribuída conjuntamente ao *Rex-in-Parliament*, como um corpo único ou, em outras palavras, como a encarnação de todo o reino. É o Parlamento como um todo (frequentemente incluindo o Rei) que representa o reino. Mas, é no clima panfletário de debate político que antecede a guerra civil (passando por sua eclosão e seu momento posterior) que o termo *represent* ganha decisivamente conotação política, e o membro do Parlamento é definitivamente classificado como representante do povo.

Diante desta realidade, Hobbes vislumbrou, nas palavras de Pitkin, uma forma brilhante de aplicar a palavra representação ao seu argumento. O principal objetivo do filósofo inglês era se apropriar do vocabulário de seus adversários teóricos para extrair conclusões bem diferentes (OSTRENSKY, 2010, p.166).

Como indica Pitkin, ele define representação como autorização, em que um representante é alguém que recebe autoridade para agir por outro, e é uma representação ilimitada quando se trata da soberania. É porque a soberania representa a pessoa singular e pública de todos que ela pode ser considerada uma unidade. Ao mostrar que, ao ser autorizado, o representante hobbesiano adquire novos direitos e poderes e o representado adquire apenas novas obrigações, Pitkin compreende bem como se dá a definição formalista de representação de Hobbes:

> Seu argumento político sobre a soberania explora a discrepância entre sua definição formal e o uso comum. Ao chamar o soberano de representante, Hobbes constantemente sugere que o soberano fará o que se espera que os representantes façam, não apenas o que lhe satisfaz. No entanto, a definição formal assegura que essa expectativa nunca pode ser invocada para criticar o soberano ou resistir a ele por não representar seus súditos como deveria. (PITKIN, 2006, p.29).

Os súditos não podem questionar a decisão soberana e, como observa Eunice Ostrenky, Hobbes quer mostrar que a representação originada da transformação da multidão em pessoa artificial é independente das pessoas representadas e das pessoas representantes. Há uma distinção entre a pessoa artificial e os governantes e governados: "O leviatã trata da soberania, do Estado, e não da pessoa que representa a soberania – seja Carlos, Oliver ou John." (OSTRENSKY, 2010, p.165). Apenas como unidade, como unificação da vontade de muitos, a multidão é capaz de ação, e sempre relacionada com o poder coercitivo. Enquanto os representados constituem uma gama de vontades dispersas, o representante unifica-os. Dessa forma, o rompimento do contrato se apresenta como um retorno à condição natural: "Na hipótese de rompimento do contrato, que constitui injustiça praticada pelos súditos, nunca pelo soberano, o poder

retorna à multidão, e a soberania chega ao fim." (OSTRENSKY, 2010, p.168).

Como esclarece Raymond Polin, ao definir o soberano como pessoa fictícia e representativa de uma pessoa real, o povo, Hobbes faz do povo o autor autêntico das atitudes executadas pelo soberano. Por outro lado, ele faz do soberano o único ator possível das ações soberanas, o que significa que tudo aquilo que o soberano decidir será reputado *ipso facto* como ações desejadas e executadas pelo povo (POLIN, 1953, p.228). Somente o soberano decide ou age, porque seu ato é fundado e legítimo:

> Se o soberano pleitear ou tomar alguma coisa em nome do seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude do seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em consequência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo. (*Leviatã*, XXI, p.188).

O conceito de pessoa em *Leviatã* demonstra a grandiosa dimensão da teoria da representação hobbesiana: a *persona ficta* representa integralmente a *persona naturalis*, se identificando a ela em uma unidade real, culminando na união de todos em uma só vontade. Essa concepção é suscetível de ser considerada, segundo Polin, sobre dois ângulos diferentes: colocada ao extremo, a ideia de representação se encontra, de fato, eliminada; consequentemente, a ideia de soberania e sua perfeição técnica encontra seu ápice. O soberano absorve em sua personalidade a propriedade, o direito, a consciência, a moral, a religião, sem restrições nem reservas. Chegando a este ponto, compreende-se mais claramente o porquê de Hobbes levar ao extremo a soberania e aclamar o Estado como poderoso *mortal god*, cuja autoridade de caráter divino é condição *sine qua non* para eliminar o estado de guerra entre os homens.

Esse poder soberano, a mais extraordinária das criações humanas, é realmente capaz de garantir o propósito pelo qual foi criado: a vida dos contratantes? As paixões do soberano que está acima das leis (quer seja um homem ou uma assembleia) podem colocar a existência dos contratantes em risco? Mais ainda, podem colocar em perigo a República e, consequentemente, a própria soberania? Se, na ausência de impedimentos artificiais, os homens estão vulneráveis ao ataque dos outros, no estado civil a vida – o máximo dos valores para Hobbes – também pode estar ameaçada. O indivíduo fica desamparado diante do poder divino do único que conserva seu direito a todas as coisas: o Estado. Assim, a vida dos súditos estaria em uma situação não de proteção, mas de fragilidade diante de uma autoridade divina com poder de vida e de morte.

O direito soberano de vida e de morte sobre os súditos é um dos pontos de partida de Michel Foucault para desenvolver seu pensamento sobre o biopoder. Em *História da Sexualidade*, ele mostra como a vida dos indivíduos, no interior do ordenamento jurídico soberano (mesmo o que se desenvolveu posteriormente à teoria de Hobbes), fica condicionada à defesa do Estado e à sua sobrevivência enquanto tal, que pode matar um súdito que se levantou contra ele. O soberano preserva o direito de natureza, que antes do pacto todos possuíam, de defender sua própria vida à custa da morte dos outros. Seu direito sobre a vida se exerce ao mesmo tempo em que vigora seu direito de matar: é seu direito *causar* a morte ou deixar viver, quando nas guerras intestinas. E quando nas guerras interestatais, a soberania é defendida não em nome do rei, mas em nome da existência de todos, da necessidade de viver.

Entretanto, a manutenção da existência jurídica soberana significa a conservação da existência biológica dos indivíduos.

É por essa razão que a resposta do soberano com a pena de morte a quem ataca a sua vontade, sua lei, e sua pessoa, é de difícil aplicação devido à razão de ser do poder e a lógica do seu exercício, o que desemboca em uma situação paradoxal:

> De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição [...]. São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros. (FOUCAULT, 1993, p.130).

Por isso, considera Foucault que o direito de *causar* a morte ou *deixar* viver dá lugar a um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte, ao estado de guerra. Vale destacar que a discussão sobre *biopolítica* e *estado de exceção* constitui um importante tema da filosofia política contemporânea, cuja obra *Homo Sacer, de Giorgio Agamben,* constitui uma ampliação do horizonte das considerações de Foucault.

Agamben se apropria de Hobbes para desenvolver sua tese acerca do estado de exceção como paradigma da filosofia política contemporânea. Agamben destaca que, em Hobbes, a soberania pode ser considerada como o englobamento do estado de natureza na sociedade, porque o estado de natureza permanece na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e é esta indistinção que funda a violência soberana. Para o filósofo italiano, a característica fundamental da política moderna ultrapassa o fato de a vida como tal ser objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. Agamben destaca que a polêmica sofística da relação entre natureza e lei é a premissa necessária da oposição entre o estado de natureza

e a cidade, que Hobbes coloca à base de sua concepção de soberania. Enquanto para sofistas como Trasímaco a anterioridade da *physis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes, é precisamente esta mesma identidade de estado de natureza e violência (*homo hominis lupus*) a justificar o poder absoluto soberano (AGAMBEN, 2002, p.41).

Para Agamben, o pressuposto que legitima o princípio de soberania é a antinomia entre *physis* e *nomos*, cujo principal atributo é a indistinção de direito e violência, seja no mais forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano. O estado de natureza é um princípio interno ao Estado, no momento em que Hobbes considera-o como se fosse dissolvido, e não seria, portanto, uma condição anterior à lei e totalmente alheia ao direito da República, mas seria, na verdade, a exceção e o limiar que o constitui. A condição natural da humanidade se apresenta como situação em que cada indivíduo é para o outro passível de morte violenta. Esta situação de matabilidade dos homens é possível em todo momento no estado de exceção, na situação de dissolução do poder comum. O *Leviatã*, metáfora do Estado soberano, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lido sob a perspectiva de que são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente (AGAMBEN, 2002, p.131).

Sem adentrar nos detalhes da obra de Agamben, resta discutir se há um limite para a ação da violência soberana e seu direito de vida e de morte. É preciso lembrar, em primeiro lugar, que Hobbes combate toda e qualquer possibilidade de contestação ao poder político para evitar querelas que pudessem culminar em conflitos intestinos. Quando, por exemplo, o filósofo inglês pensa na democracia direta e a forma como esta era exercida na Grécia clássica, ele aponta seus inconvenientes e desvantagens, principalmente a exposição dos demagogos que

seguem o movimento das paixões e não os retos argumentos da razão: "a democracia, com efeito, é nada mais que uma aristocracia de oradores, interrompida, às vezes, com a monarquia temporária de um orador." (*The Elements of Law*, XXI, § 5, p.120). A *aristocracia de oradores* faz predominar "discursos performativos que não penetram a natureza das coisas, porém se acomodam aos sentimentos, não exigindo razões" e solicita a adesão dos homens às suas paixões, e não à verdade (ROSENFIELD, 1993, p.39). Um Estado que pode ter questionado sua ética, sua responsabilidade e sua eficácia, deixa de ser soberano e torna-se terreno fértil para a propagação de eloquência sediciosa.

Inexiste, em Hobbes, um critério moral último anterior ao poder político pelo qual todos se deixam guiar naturalmente, isto é, um padrão moral pelo qual todos os indivíduos orientem igualmente suas vidas, e o que impera é o dissenso e a arbitrariedade. As opiniões dos homens acerca do bem e do mal são sempre incertas, acarretando rebeliões. Por isso, a sociabilidade ocorre artificialmente, ou seja, pela via política. Schmitt lembra que a verdade para Hobbes não se realiza por si mesma, e para isso necessita de ordens dadas pelo poder comum e que sejam executadas por todos. É este o ideal de neutralização técnica do Estado que pode ser simplificado na máxima latina *Auctoritas, non veritas, facit legen* (SCHMITT, 1992, p.149). Segundo o alemão, Hobbes não distingue *auctoritas* de *potestas* e faz da *summa potestas* a *summa auctoritas* (2002, p.105).

A supressão do direito de resistência significa a possibilidade de permitir aos outros o desfrute de sua liberdade dentro da lei. O contrato adquire um conteúdo negativo, uma vez que se assenta no compromisso dos que consentem de não impedir os demais de gozar plenamente de seus próprios direitos, nem resistir à instância criada para manter a todos em respeito. Mas Hobbes discorda da ideia de que o povo deva condicionar o

exercício do poder soberano.[18] "Se admite a democracia primitiva, o filósofo não aceita, porém, que o soberano seja responsável perante o povo, simplesmente porque não podem existir dois soberanos – ou povos – no Estado." (OSTRENSKY, 2006, p.233). O que deve ser levada em conta, portanto, é a vontade una e indivisa do soberano, não a dos governados. Hobbes quer evitar que cada indivíduo conserve sua capacidade de antecipar ataques por avaliar, por conta própria, em que situação estaria em posição ameaçada em relação aos outros cidadãos.

Certamente, o pacto não alija os homens de suas faculdades, de seus desejos, de sua capacidade de calcular e discernir as coisas, nem do medo da morte violenta ou de saber quando estão sendo ameaçados. O que os súditos não podem é reivindicar novamente seu direito a todas as coisas que agora pertence ao Estado ou, em outras palavras, reivindicar a posse do poder político. Dizer que há uma antinomia entre o direito de punir e o direito de resistir em Hobbes porque ambos são direitos inalienáveis é um equívoco. Nos casos que envolvem a preservação da própria vida, os súditos podem usar sua própria força para se defender. Todavia, o Estado continuará usando seu direito de punir, isto é, seu poder para fazer cumprir sua determinação, em nome da preservação da República, ou melhor, da vida de todos. Se uma lei positiva determina a pena de morte, e certo súdito for condenado, tem o direito de resistir, mas não pode ele próprio, ou com determinado grupo, se rebelar para revogar a lei. O Estado usará sua força para que a lei seja cumprida, e usará o cumprimento desta para convencer ou instruir os demais cidadãos.

[18] Ostrensky concorda com Skinner: Hobbes foi inimigo ferrenho da teoria republicana da liberdade, que alegava, dentre outras coisas, que a ênfase do rei em seus direitos de prerrogativa revelava sua pretensão de discricionariedade. Para os republicanos, sob esse poder arbitrário os súditos são obrigados a um incessante estado de ansiedade, provocado por não saber o que poderia ou não acontecer a eles. Viver sob a monarquia é, portanto, o mesmo que se submeter à escravidão (OSTRENSKY, 2009; SKINNER, 2010).

Inexiste um direito de resistência dos súditos equivalente ao direito do soberano. Na verdade, a desobediência civil prevista por Hobbes é sempre individual, do súdito que se defende quando se sente diretamente ameaçado pelo soberano. O soberano, por sua vez, usa suas atribuições e o seu gládio da forma que achar mais conveniente para manter o seu poder. Não há em Hobbes algo como uma sociedade civil distinta do Estado, que o fiscaliza para coibir um poder discricionário. O Estado não está a serviço da República. O Estado é a República – há aqui uma relação de identidade – e representa a vontade de cada súdito que transferiu a ele seu direito a todas as coisas. O filósofo inglês não oferece qualquer esperança de escapatória para os que acham que o soberano está abusando do poder e, por isso, insurgem-se. Para manter o bom funcionamento da República, cabe ao soberano utilizar os meios que ele considerar mais capaz de promover a concórdia entre os homens, como está bem explícito em *Leviatã*:

> É confiado ao soberano o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com ignomínias, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo como o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir à República, ou de desestimular a prática de desserviços a ela (*Leviatã*, XVIII, p.154).

É preciso enfatizar: *caso não haja lei estabelecida*, o soberano atua levando em conta aquilo que considera melhor para a República, isto é, para a manutenção do próprio Estado. A mais válida garantia contra os eventuais excessos do soberano absoluto é, na verdade, que não seria razoável para este não procurar o bem-estar de seu povo, que se confunde com o seu próprio bem-estar. É uma iniciativa soberana agir de forma a proteger os seus súditos, e não uma limitação oriunda do direito natural à autopreservação.

Como bem observa Frateschi, afirmar que o súdito tem o direito de resistir quando, por exemplo, é sua vida que está ameaçada, não significa que o soberano esteja impedido de matá-lo ou mandar matá-lo. Trata-se de uma aparente contradição: "embora cada homem tenha o direito natural de usar os meios que julgar necessários para sua preservação, isso não implica a existência de um dever natural de respeitar a vida alheia." (FRATESCHI, 2008, p.157). O soberano recebe, no momento do pacto, a autoridade e liberdade para agir como achar melhor, não estando obrigado por dever nenhum. Com o poder de vida e de morte sob seu domínio, o consentimento do súdito é nada mais que uma aposta na realização do fim para o qual o Estado foi criado. A garantia não é total, ainda que haja mais motivos para crer que é melhor e mais seguro viver sob um poder soberano do que em estado de guerra.

É fundamental recordar que a preocupação maior do filósofo inglês é brecar o perigo de morte proporcionado pela guerra, pela sedição. Ele quer substituir a violência pura do estado natural por uma violência orientada pela razão. O cálculo dos homens em favor da união sob a égide estatal tem sua origem no medo da morte violenta e na vontade de satisfazer seus desejos, conduzindo-os ao acordo que culmina no pacto político, que é a razão da conservação da vida dos contratantes. Com isso, os indivíduos podem desfrutar dos prazeres do corpo, dos seus bens, e da sociabilidade pacífica. Pelo uso da força, o Estado assegura sua função de restabelecer a ordem pública. A violência legítima e reparadora que detém sob seu comando é a arma mais eficaz contra a violência meramente destruidora.[19]

[19] É desse princípio hobbesiano de preservação da segurança pública que os Estados democráticos firmarão seu fundamento. O Estado assume o monopólio legítimo da violência física, que é seu instrumento específico. A concepção de Estado como assegurador da segurança pública é o que leva Schmitt a defender a polícia como a instância mais essencial do Estado, pois garante a existência física de todos os cidadãos. (2002, p.93).

Isso não implica que o governante fique limitado ou tenha abolido o seu direito de vida e de morte, ou que por causa disso passe a pertencer aos súditos o direito de desobedecer ou revogar a soberania. Os súditos são autores dos atos do soberano. O medo ao soberano é compatível com a liberdade, porque cabe ao Estado criar leis civis para ordenar as ações e permitir a convivência pacífica dos súditos entre si (*Leviatã*, XXI, p.182). Os que criticam o poder absoluto e reivindicam a liberdade não estão querendo mais liberdade, mas querem a soberania para si (*Do cidadão*, X, § 8, p.163; *Leviatã*, XXI, p.183), o que os coloca na condição de inimigos do Estado.

Na perspectiva do soberano, seu limite está em evitar a exacerbação da força, que é perniciosa à República. O bem comum deve ser preservado para que se evitem descontentamentos e, por fim, a grave doença chamada sedição. Na perspectiva do súdito, pensa Hobbes que sua atitude deve ser pacata e dócil, moderada. Ele acredita que, se agir com moderação, estará sempre a salvo do perigo, independente de que pessoa natural estiver no domínio. Segundo Hobbes, apenas os ambiciosos, homens vangloriosos que não se contentam com seu quinhão de poder e honra, sofrerão as ações duras do Estado. O melhor é estar sujeito a alguém cujo interesse depende da segurança e do bem-estar dos seus súditos (*Do cidadão*, X, § 18, p.171), que são a herança do governante. O que mais estimula o governante não é o proveito que espera ter do prejuízo causado aos súditos, visto que é no vigor destes que está a sua própria força e glória (*Leviatã*, XVIII, p.157).

Conclusão

É apostando na obediência do súdito e na proteção do soberano de sua "herança" que Hobbes deposita sua confiança na coesão e unidade da República. A esta altura, pode-se dizer, con-

cordando com Tönnies, que o filósofo de Malmesbury acredita na possibilidade de viver em uma República na qual imperasse não um rei tirano e algoz de seu povo, que o respeita e consente em seu domínio, mas um déspota ilustrado. Mas isso só revela o quanto, no final das contas, tanto o consentimento ainda preserva um resquício de perigo de morte violenta ao que fica à mercê da vontade do governante, quanto a eficácia do soberano depende da posse do poder de decisão acima das leis estar sob seu domínio. O certo é que Hobbes sabia muito bem que a condição humana nunca pode deixar de ter um ou outro incômodo – palavra que é nada mais que um eufemismo quando faz referência ao perigo de morte violenta. O Estado tecnicamente neutro de Hobbes, o primeiro grande produto da era técnica, remete a Agamben e sua afirmação de que são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente e aponta para a importância das discussões atuais sobre o biopoder.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo Sacer:* o poder soberano e a vida nua. Tradução de H. Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BLOCH, M.L.B. *Os reis taumaturgos:* o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Prefácio de J. Le Goff. Tradução de J. Mainardi. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes.* Tradução de C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade.* Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

_____. *História da sexualidade I:* a vontade de saber. Tradução de Maria T. C. Albuquerque e J.A.G. Albuquerque. 11. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.

FRATESCHI, Y. *A física da política*: Hobbes contra Aristóteles. Editora da UNICAMP, 2008.

FREITAS, W.G. Hobbes: poder temporal e espiritual do Estado. *Kinesis*. Marília, v.2, n.4, p.272-284, 2010.

_____. Hobbes: gládio soberano e fundamentação jurídica do pacto. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.173-185, 2010.

_____. A ciência moderna como elo entre a antropologia e a filosofia política de Hobbes. *Argumentos*, Fortaleza, v. 1, n.2, p.70-77, 2009.

HOBBES. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de J. P.Monteiro e Maria B. N. Silva. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Clássicos Cambridge de Filosofia Política).

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de R. J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Behemoth, ou o longo parlamento*. Tradução de E. Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução de R. J. Ribeiro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. (Humanitas).

_____. *The English Works of Thomas Hobbes*. Now first collected and edited by sir William Mollesworth. London: John Bohn, 1966.

LIMONGI, M. I. Hobbes e o poder fora do modelo jurídico da soberania. In: STORCK, A.C.; LISBOA, W.B. (Orgs). *Norma, moralidade e interpretação:* temas de filosofia política e do direito. Porto Alegre, Linus, 2009b.

_____. A racionalização do medo na política. In: NOVAES, A. (Org.). *Ensaios sobre o medo*. São Paulo: Editora SENAC/Edições SESC, 2007.

OSTRENSKY, E. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

_____. Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers. *Lua nova*, São Paulo, n.80, p.151-179, 2010.

_____. Leviatã e Oceana. In: VILLLANOVA, M. G., BARROS, D. F. (Orgs.). *Hobbes*: natureza, história e política. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

PITKIN, H.F. Representação: palavras, instituições e idéias. *Lua nova*, São Paulo, n.67, p.15-47, 2006.

POLIN, R. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: Vrin, 1953.

RIBEIRO, R. J. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. In: BORON, Atílio A. (Org.). *Filosofia política moderna*: de Hobbes a Marx. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2006. p.19-43.

ROSENFIELD, D. L. Introdução ao *De Cive*. In: HOBBES. *De Cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político).

SCHMITT, C. *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Sens et échec dun symbole politique. Traduit de l'allemand par D. Trierweiler. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

SIRCZUK, M. La interpretación schmittiana de Hobbes. *Foro Interno*, Madrid, n.7, p.35-50, 2007.

SKINNER, Q. *Hobbes e a liberdade republicana*. Tradução de M. Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SOUKI, N. *Behemoth contra Leviatã. Guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2008. (Coleção Filosofia).

TÖNNIES, F. *Hobbes*: vida y doctrina. Versión española de E. Imaz. Madrid: Alianza, 1988.

TÉCNICA E EXISTÊNCIA: ENSAIOS FILOSÓFICOS

© Copyright by Antonio Glaudenir Brasil Maia

Impresso no Brasil / Printed in Brazil
Efetuado depósito legal na Biblioteca Nacional

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Editora Caminhar / Edições Universitárias UVA

EDIÇÕES UNIVERSITÁRIAS
Universidade Estadual Vale do Acaraú

Edições Universitárias
Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA
Av. da Universidade, 850
Campus da Betânia
CEP: 62040-370 – Sobral-CE
Fone: (88) 3611-6613
E-mail: imprensa.universitaria@uvanet.br

Reitor
Antonio Colaço Martins

Vice-Reitor
Maria Palmira Soares de Mesquita

Diretor da Imprensa Universitária da UVA
Teobaldo Campos Mesquita

Coordenador Editorial — Edições UVA e Edições Universitárias
João Ribeiro Paiva

Conselho Editorial *(ad hoc)*
Ermínio de Sousa Nascimento
Francisco Alencar Mota
Geovani Paulino Oliveira
Marly Soares de Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Bibliotecária Perpétua Socorro Tavares Guimarães CRB 3 – 801

Técnica e existência: ensaios filosóficos / organização de Antonio Glaudenir Brasil Maia. – Sobral: Editora Caminhar / Edições Universitárias-UVA, 2012.

283 p.: il.

Isbn: 978-85-87906-61-8

1. Filosofia I. Maia, Antonio Glaudenir Brasil II. Título

CDD: 100